

OS DOIS SENTIDOS DE LIBERDADE NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Hortênsia Teresa Tomaz da Silva¹

RESUMO

A liberdade na *Crítica da Razão Pura* é dividida basicamente em duas noções, ou seja, a liberdade em sentido transcendental e a liberdade prática. A liberdade transcendental é entendida como sendo a capacidade de dar início a uma série de eventos no mundo sem ser determinado por uma causa precedente no tempo. Por outro lado, a liberdade prática é entendida como sendo a independência da vontade em relação aos objetos da sensibilidade. O objetivo deste trabalho será, portanto, o de expor estes dois sentidos de liberdade. Para tanto, o caminho seguido será o seguinte: a liberdade na *Dialética* e a liberdade no *Cânon*.

Palavras-chave: Causalidade. Liberdade Transcendental. Liberdade Prática. Moralidade.

ABSTRACT

The freedom in the *Critique of Pure Reason* is basically divided in the two notions, namely, freedom in the transcendental sense and the practical freedom. The transcendental freedom is basically understood as the ability to initiate an series of events in the world without being determined by a previous natural causes in the time. On the other hand, the practical freedom is understood as a independence of the will in relation to the objects of sensivity. The aim of this work of will be, therefore, to expose these concepts in the *Critique of Pure Reason*, specifically in the two parts, namely, *Dialectics* and *Canon*. To this and, the following path will be followed: the transcendental freedom in the *Dialectics* and the practical freedom in the *Canon*.

Keywords: Causality. Transcendental Freedom. Practical Freedom. Morality

1. INTRODUÇÃO

O conceito de liberdade na *Crítica da Razão Pura*¹ oscila sob dois aspectos, quais sejam, o aspecto cosmológico da liberdade transcendental e o aspecto psicológico ou empírico da liberdade prática. A primeira corresponde a uma causalidade por liberdade ou também causalidade inteligível e podemos entendê-la, nos termos da *Dialética*, como constituindo-se numa “espontaneidade absoluta das causas” (KANT, 2001, p. 407), ou seja, uma causalidade capaz de dar início por si mesma a uma série de eventos no mundo. Assim, por exemplo, no

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), com bolsa CAPES/DS, e graduada em Filosofia pela mesma instituição. Com interesse principalmente na filosofia prática e teórica de Immanuel Kant, bem como na História da Filosofia Moderna, Filosofia Moderna e Filosofia Política Moderna. E-mail: hortensia.teresa@hotmail.com.

caso de uma ação cuja causa seja inteligível, a mesma não pertencerá, como inteligível, à série das causas no fenômeno e enquanto tal não estará submetida às leis da natureza, mas só aos efeitos que decorrerem dessa ação. Tem-se então que numa mesma ação, considerada sob o exemplo acima, esta poderá ser compreendida sob dois aspectos, quais sejam, sob o aspecto inteligível e natural. Sob inteligível no que diz respeito à causa e natural quanto aos seus efeitos no mundo. Tem-se em jogo então, numa mesma ação, ainda que em relações diversas, duas espécies distintas de causalidade, quais sejam, uma por liberdade e outra por natureza.

Com efeito, a liberdade transcendental é trabalhada basicamente em dois lugares na *KrV*, quais sejam, na Antinomia da razão pura e na Solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas. Na terceira antinomia da razão, no argumento correspondente à Tese Kant irá apresentar a posição que defende a possibilidade ou antes a necessidade de os fenômenos do mundo poderem ser explicados por um tipo de causalidade alternativa à causalidade natural, ou seja, por uma causalidade por liberdade ou causalidade inteligível. Trata-se, neste caso, da liberdade em sentido transcendental, que é objeto de uma longa discussão na *Dialética*, que se prolonga até ao *Cânon*. A consideração com respeito a uma causalidade por liberdade ou de uma liberdade em sentido transcendental é tornada indispensável quando consideramos o aspecto relacionado com a centralidade de tal causalidade para o agir humano, em específico para o agir moral. Isso porque se considerássemos a causalidade segundo a natureza como sendo a única por meio da qual podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto, estaríamos supondo, conseqüentemente, a realidade absoluta dos fenômenos, ou seja, estaríamos aceitando como certa a existência de uma única causalidade capaz de explicar os fenômenos do mundo. A consequência de admitirmos o que foi posto como realidade absoluta dos fenômenos para o agir humano seria que tudo o que acontece pressuporia um estado anterior, o qual teria que ser precedido por um estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente. O que em termos práticos significa, basicamente, que o homem, enquanto sendo também parte da natureza e, portanto, enquanto fenômeno teria todas as suas ações determinadas segundo uma causalidade natural, o que suprimiria toda e qualquer moral, uma vez que esta, grosso modo, consiste em fazer algo sem ser determinado a isto pela sensibilidade, o que supõe a independência quanto a causas sensíveis anteriores no tempo. A liberdade no sentido prático, por outro lado, pode ser compreendida na *KrV* como sendo a independência do arbítrio frente aos impulsos da sensibilidade. Tem-se então desenhados, de modo geral, os dois tipos de liberdade constantes na *Crítica da Razão Pura*, e este trabalho terá por objetivo principal o de expor ambos os conceitos

na citada obra, abordando também o conflito sobre a interpretação de uma possível contradição entre a relação de uma suposta fundamentação da liberdade transcendental em relação à liberdade prática.

2. A LIBERDADE TRANSCENDENTAL NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Em acordo com Nahra (2008), a teoria da ação moral proposta por Kant oferece uma alternativa às teorias morais empiristas e dogmáticas. O empirismo moral proporia que o critério último para que se distinga ações que devem ser realizadas de ações que não devem ser realizadas seria o critério da utilidade. Para Kant, no entanto, tal tipo de concepção só vem a solapar as bases da moralidade. O utilitarismo moral, consoante Nahra, descamba em ceticismo moral, uma vez que na medida em que variam os critérios de utilidade, variam também os julgamentos de moralidade. Ainda segundo Nahra, a história do projeto prático de Kant tem como pano de fundo a situação científica e histórica de sua época e do século que o precedeu. “Neste cenário, haviam duas grandes concepções morais que reproduziam, no campo prático, as duas grandes concepções da época sobre o conhecimento: o racionalismo e o empirismo” (NAHRA, 2008, p. 21). O racionalismo moral do século XVIII, ainda segundo Nahra, grosso modo, objetivava definir ou construir os conceitos práticos utilizando procedimentos demonstrativos. O perigo do racionalismo estaria em que, por maiores que fossem os esforços lógicos dos seus defensores, a liberdade enquanto livre-arbítrio, ou seja, segundo Nahra, enquanto capacidade que teriam os homens de agir independentemente de causas exteriores que os determinem, torna-se uma noção no mínimo problemática. Já o empirismo em matéria de moral, ao insistir que todos os princípios morais nada mais são do que princípios derivados da experiência e “que as regras de conduta são ditadas por aquilo que é individual e socialmente útil” (NAHRA, 2008, p. 21), abre espaço para o ceticismo moral, ou seja, para a negação, segundo Nahra, da possibilidade de que existam ações verdadeiramente morais. Ainda segundo Nahra, tanto as concepções racionalistas/deterministas quanto as concepções empiristas céticas, colocavam a filosofia em situação extremamente vulnerável. Torna-se então tarefa de Kant a de salvar o livre-arbítrio e a moralidade e englobá-los em um único sistema filosófico, em acordo com um sistema racional que não desprezasse a experiência, mas ao contrário, que fosse capaz de harmonizá-la com a razão. O projeto kantiano no que diz respeito a salvaguardar o âmbito da moral passa, na minha opinião, pela compatibilização entre natureza e liberdade, o que ele consegue na sua solução proposta à Terceira Antinomia, no entanto, antes de

entrarmos neste ponto, que com efeito, é capital para a solução da terceira antinomia precisamos retroceder um pouco na *KrV*.

No Capítulo II do *Livro Segundo: Dos Raciocínios Dialéticos da Razão Pura*, intitulado *A antinomia da razão pura*, Kant irá tratar das quatro ideias dialéticas ou antinomias da razão pura dentre as quais se encontra a terceira antinomia da razão, cujo objeto é a liberdade, e que constitui matéria deste trabalho. As antinomias podem ser entendidas como ideias contraditórias em que cai a razão sempre que esta pensa o incondicionado, para as quais a razão ``(...) é necessariamente conduzida no progresso da síntese empírica, sempre que queira libertar-se de toda a condição e abranger na sua totalidade incondicional aquilo que, segundo regras da experiência, nunca pode ser determinado a não ser condicionadamente'' (KANT, 2001, p. 419). Por síntese empírica pode-se entender a totalidade das condições ou a soma contínua das condições precedentes de um determinado acontecimento no tempo. As quatro antinomias da razão pura chamam-se também dialéticas porque para cada uma delas cabem duas posições contrárias (a primeira nega a segunda), ou seja, para cada ``Tese'' da antinomia corresponde uma ``Antítese'', cujos argumentos são igualmente defensáveis do ponto de vista simplesmente lógico ou formal.

O capítulo sobre a *Antinomia da razão pura* encontra-se, no contexto da *KrV*, na *Dialética Transcendental*, que é a segunda parte da *Doutrina Transcendental dos Elementos*. Segundo Pinzani (2012), a finalidade da *Dialética* é, por um lado, criticar ``as formas dogmáticas de metafísica'' que se caracterizam por fazer um uso indevido das categorias do entendimento para além dos limites estabelecidos na *Analítica*. A razão, explica Pinzani, teria para Kant a capacidade de produzir ideias, enquanto que o entendimento estaria limitado à produção de conceitos. Dessa maneira, tais ideias produzidas pela razão, seriam o resultado de um uso alargado das categorias do entendimento para além dos limites estabelecidos na *Analítica*. No entanto, apesar de o erro, segundo Pinzani, consistir em que a razão, que produz as ideias que serão objeto de discussão na *Dialética Transcendental*, fazer um uso indevido das categorias do entendimento para produzir tais ideias, isto não significa que os objetos correspondentes a tais ideias sejam falsos, conclusão essa que será de fundamental importância para a defesa da ideia de liberdade, que veremos, é uma das antinomias que será objeto de discussão na *Dialética*. As quatro afirmações presentes nas quatro ideias cosmológicas são, nas palavras de Kant, ``outras tantas tentativas para resolver quatro problemas naturais e inevitáveis da razão''. E para Kant, ``só pode haver este número, nem mais nem menos, porque não há mais séries de pressupostos sintéticos que limitam *a priori* a

síntese empírica'' (KANT, 2001, p. 419). Embora sejam quatro as ideias cosmológicas que Kant expõe na seção sobre as antinomias da razão, para os fins deste trabalho irei concentrar a minha atenção apenas na terceira destas ideias, que corresponde à ideia de liberdade.

Tais ideias seriam produzidas de maneira necessária pela razão e teriam suas raízes na própria estrutura da mesma. Segundo Hamm (2012), o homem percebe que o seu labor é incompleto, uma vez que só consegue subir a princípios que são sempre condicionados uns aos outros, nunca encontrando uma condição que seja incondicionada. Dessa maneira, a razão se vê obrigada a se valer de princípios que ultrapassam todas as fronteiras da experiência possível. Para representar as ``sublimes'' ideias da razão, ou seja, as antinomias, a razão, segundo Kant, despe-se de todo o empírico, e por isto a investigação no que diz respeito a tais ideias transcendentais cabe inteiramente e exclusivamente a uma ``filosofia transcendental'' muito embora, deva-se ressaltar, as afirmações da razão, ainda que despidas de todo o empírico, para a investigação daquelas ideias, ``só possam brilhar em todo o seu esplendor graças à ligação com aquele empírico'' (KANT, 2001, p. 419). As quatro ideias expostas nas antinomias fogem a todos os limites da experiência, mas é preciso ressaltar a sua ligação com o empírico, isso porque a razão ``age'' ``partindo do campo da experiência e ascendendo gradualmente até as ideias sublimes'', e é nessas ideias que ``a filosofia revela uma tal dignidade que, se pudesse sustentar as suas pretensões, deixaria muito para trás o valor de todas as demais ciências humanas, pois nos promete dar fundamento às nossas mais altas esperanças (...)' (KANT, 2001, p. 419). Hamm ainda observa que é nisto que consiste toda a ``aporia'' da razão. Ou seja, a razão vê-se forçada pela sua própria natureza a procurar uma resposta definitiva à pergunta pelos seus princípios últimos. Assim, ela procede segundo uma ampliação do seu campo de investigação para além de toda a experiência, na tentativa de justamente encontrar um fundamento último para a própria experiência. Tais questões que dizem respeito aos princípios últimos de que necessita a razão dizem respeito à Metafísica, portanto, as questões transcendentais não dizem respeito a outro campo de conhecimento senão à própria Metafísica. O incômodo da razão no respeitante a tais questões, justifica-se, segundo Hamm, pelo caráter sistematizador da razão, bem como ao esforço empreendido pela mesma para encontrar uma resposta minimamente satisfatória para tais questões metafísicas, e o esforço da razão, complementa Hamm, é sempre no sentido de buscar a maior ordem e completude dos seus conhecimentos. Segundo a análise de Pinzani, as antinomias surgem precisamente do fato de que a razão, ao proceder segundo uma análise das condições incondicionais dos objetos da experiência, a mesma, nessa busca, é impulsionada a elevar-se

cada vez mais para além dos limites de toda experiência, com isso a razão cria ideias, como a ideia de liberdade transcendental, as quais nada corresponde, nem objeto nem conceito. A essas ideias produzidas pela razão, há interesses que lhe são aderentes, como o interesse prático-moral, que está ligado à ``Tese``, ou está do lado do ``dogmatismo`` uma vez que Kant liga a posição da Tese ao dogmatismo, e a Antítese, à posição cética ou empirista. Do lado dos empiristas, ou seja, do lado da Antítese, que defende que a única causalidade possível capaz de explicar os fenômenos do mundo é a causalidade segundo as leis da natureza, ``não se encontra, em *primeiro lugar*, nenhum interesse prático resultante de princípios puros da razão, como o que contém a moral e a religião`` (KANT, 2001, p. 422). Ou seja, no que diz respeito ao interesse prático-moral da razão, esta inclina-se para a Tese. Dessa maneira, é possível dizer que todo o interesse da razão está voltado para as seguintes questões, que de maneira geral correspondem às antinomias: (1) Se o mundo tem um princípio e um limite de sua extensão no espaço; (2) se sou livre nos meus atos ou como outros seres sou conduzido pelo fio da natureza e do destino; (3) Se há uma suprema causa no mundo ou se as causas da natureza e a sua ordem constituem o último objeto onde devemos deter todas as nossas observações; (4) Se no meu (eu) pensante há uma unidade indissolúvel e indivisível ou apenas o divisível e transitório. Esses constituem problemas que, segundo Kant, ``de bom grado o matemático daria toda a sua ciência, porque esta não pode satisfazer os mais altos e importantes anelos da humanidade (...)`` (KANT, 2001, p. 420). No entanto, embora haja, em verdade um grande interesse prático-moral da razão a favor da Tese que se relaciona com as ``suas maiores esperanças``, de modo que a razão não possa simplesmente,

recuar e contemplar com indiferença esta querela, como se fora simples jogo, e ainda menos ordenar pura e simplesmente a paz, porquanto o objeto da disputa é de um interesse muito grande, só lhe resta refletir sobre a origem deste conflito da razão consigo mesma, para apurar se não será culpa de simples mal-entendido que, uma vez esclarecido, eliminaria de ambos os lados as arrogantes pretensões (...) (KANT, 2001, p. 420)

Também há um forte interesse especulativo da razão a favor da Tese, isso porque a integridade da série é ela própria um interesse da razão, uma vez que a mesma exige uma unidade de todos os conhecimentos. O seu interesse simplesmente especulativo a favor da Tese é encontrado, portanto, no fato de que ``se aceitarmos e usarmos desta maneira as ideias transcendentais, podemos abranger *a priori* toda a cadeia das condições e conceber a derivação do condicionado, porquanto se parta do incondicionado`` (KANT, 2001, p.422). Todas as quatro ideias transcendentais da razão pura são, com efeito, ``pedras angulares da

moral e da religião''. As antíteses ao contrário, ``rouba-nos todos estes apoios ou pelo menos parece roubá-los''. No que se refere aos possíveis interesses da razão em se tratando dos argumentos a favor e contra constantes na Tese e na Antítese das correspondentes antinomias, a razão, neste caso, não consulta ``a pedra de toque lógica da verdade'', mas apenas consulta o seu interesse que, portanto, não é capaz de resolver o empasse quanto aos direitos de ambas as partes em litígio, mas terá ``pelo menos a utilidade de esclarecer porque é que os contendores deste conflito se declararam por uma parte, de preferência à outra'' (KANT, 2001, p.421). Novamente, a primeira antinomia defende que há um começo no mundo e também um limite do seu espaço; a segunda defende que toda a matéria é simplesmente simples; a terceira defende que há uma causalidade por liberdade; a quarta defende um Ser absolutamente necessário no mundo. As Antíteses negam as primeiras hipóteses. No que se refere aos argumentos da Antítese, observa-se, segundo Kant, ``uma perfeita conformidade do modo de pensar e completa unidade da máxima (...)'' (KANT, 2001, p.421). Vamos agora proceder a uma melhor organização dos interesses ligados aos argumentos da Tese, e que são listados por Kant. Em primeiro lugar, há um certo interesse prático-moral ``a que adere de todo o coração todo o homem sensato, que compreenda onde está o seu verdadeiro interesse'' (KANT, 2001, p.421). Tem-se na *KrV*:

Que o mundo tenha um começo; que o meu eu pensante seja de natureza simples e portanto incorruptível; que nas suas ações voluntárias seja simultaneamente livre e superior à compulsão da natureza; que, por fim, a ordem das coisas que constituem o mundo derive de um ser originário, donde tudo recebe a unidade e encadeamento em vista de fins, tudo isto são pedras angulares da moral e da religião (KANT, 2001, p.421-422).

Em segundo lugar há um certo interesse especulativo da razão, que como foi visto está relacionado com a integridade do conhecimento. A Antítese não permite isso, segundo Kant, uma vez que segundo aquela, ``dever-se-á ascender de um começo dado a um outro superior, cada parte conduz a uma parte mais pequena, cada acontecimento tem sempre como causa outro acima dele (...)'' (KANT, 2001, p.422). E assim sucessivamente, ``sem nunca alcançarem um sustentáculo nem um ponto de apoio incondicionado, numa coisa existente por si mesma, como ser originário (...)'' (KANT, 2001, p.422). Com efeito, ``a razão humana é,

por natureza, arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que,

pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema (KANT, 2001, p.426).

Existe ainda, do lado da Tese, o interesse da popularidade, pois ``o senso comum não encontra a menor dificuldade nas ideias do começo incondicionado de toda a síntese (...)`` (KANT, 2001, p.422) e,

os conceitos do Ser absolutamente primeiro (acerca de cuja possibilidade não especula) parecem-lhe cômodos e, simultaneamente, oferecem-lhe um ponto firme onde prender o fio condutor dos seus passos, não podendo, em contrapartida, encontrar qualquer agrado na infatigável ascensão, sempre com um pé no ar, do condicionado para a condição (KANT, 2001, p.422).

Segundo a Tese da terceira antinomia ``A causalidade pelas leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto`` (KANT, 2001, p.406). Isso porque, de acordo com a Tese, haveria ainda um outro tipo alternativo de causalidade, qual seja, uma causalidade por liberdade (ou causalidade inteligível), que seria necessário também admitir para explicar os fenômenos do mundo. No que diz respeito à argumentação da Tese, dois pontos são importantes de considerarmos. Primeiro, a própria lei da causalidade natural e, segundo, a unidade exigida pela razão, isso porque se a lei da natureza estabelece que para tudo o que acontece é necessário que haja uma causa anterior no tempo e que seja suficientemente explicável pela razão, então nesse contexto é possível concluirmos que jamais haveria integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras, o que é uma exigência da razão. Tem-se então um impasse entre natureza e liberdade, pois é bem certo argumentar, conforme Kant, que ``a natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis (...)`` (KANT, 2001, p.409). A primeira sobrecarrega o entendimento com a necessidade de remontar cada vez mais alto na série das causas na procura pelo que gerou os acontecimentos, por outro lado, a segunda oferece repouso ao entendimento, ao propor uma causa primeira, porém, esta, segundo Kant, quebra o fio condutor de todas as regras.

A Antítese argumenta o contrário do enunciado da Tese, ou seja, não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza. A Prova correspondente à Antítese argumenta que a consideração quanto a uma causalidade inteligível ou de uma liberdade em sentido transcendental contradiz a lei da causalidade natural. Segunda tal argumentação, se houvesse uma causalidade por meio da qual pudessem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto, em virtude daquela espontaneidade, nada haveria que

determinasse por leis constantes aquilo que acontece, mas segundo a lei da natureza, todo o estado de ação deveria pressupor um estado da causa ainda não atuante. E além disso a espontaneidade absoluta não poderia possuir qualquer relação de causalidade com um possível estado de coisas anterior que fosse causa de tal espontaneidade. Só na natureza, argumenta a Antítese, podemos encontrar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos do mundo. No entanto, ambas as posições, apesar da contradição que há nelas, devem ser pressupostas. Com isso tem-se que a razão cai numa antinomia, ou seja, numa contradição com ela própria. Com efeito, a importância da terceira antinomia se dá pela centralidade da mesma não só no que diz respeito à compreensão da liberdade relativamente à primeira das Críticas, mas também porque constitui (a terceira antinomia) base para os posteriores tratamentos de Kant sobre a liberdade em seus escritos sobre filosofia moral.

Na solução apresentada por Kant à terceira antinomia este irá colocar que só é possível conceberem-se dois tipos de causalidade em relação ao que acontece, quais sejam, a causalidade por natureza e/ou a causalidade por liberdade. A causalidade segundo a natureza ``é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra'' (KANT, 2001, p. 462). Ou seja, por causalidade natural podemos entender de maneira geral a relação de um evento temporal (causa) para outro (efeito). Por causalidade por liberdade podemos entender ``a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo'' (KANT, 2001, p.463). A causalidade por liberdade é, ``neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência (...)'' (KANT, 2001, p.463). Tendo essas breves definições em vista tem-se que, ao supormos que não há outra causalidade além da conforme com as leis da natureza, a consequência mais imediata e problemática para o agir humano é que tudo o que acontece pressuporia um estado anterior, o qual teria que ser precedido por um outro estado ainda mais antigo e assim sucessivamente. O que significa que o homem, enquanto parte da natureza e, portanto, enquanto também fenômeno, teria todas as suas ações determinadas segundo uma causalidade natural. Falaríamos nesse caso num puro determinismo para as ações humanas.

Uma tal característica da causalidade natural é utilizada por Kant, por sua vez, como meio para refutar a ideia segundo a qual a causalidade natural é a única por meio da qual podem ser derivados os fenômenos do mundo. A refutação é feita por meio do seguinte

argumento: a lei da natureza consiste em nada acontecer sem que haja uma causa suficientemente determinada *a priori*. Se tudo começa, portanto, segundo as leis da natureza nunca haverá um primeiro começo, não havendo, em consequência, integridade da série. Porém, a integridade da série é uma exigência da razão, conforme já foi posto, embora a necessidade de uma tal completude da razão seja simplesmente lógica e que consiste em poder explicar cada conclusão e cada estado de coisas. Dessa maneira, a razão ``cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma (...)`` (KANT, 2001, p.463). Tendo isso em vista, a conclusão da Tese é a de que a proposição segundo a qual a causalidade natural é a única possível ``contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única`` (KANT, 2001, p.406).

Com isso tem-se um espaço possível para se pensar uma causalidade (causalidade por liberdade) que seja uma ``espontaneidade absoluta das causas``, ou seja, uma causalidade capaz de dar início por si mesma a uma série de fenômenos que só então se desenrolam segundo as leis da natureza. Uma tal espontaneidade absoluta das séries é, portanto, o mesmo que liberdade em sentido transcendental. Veja-se:

Consequentemente, temos de admitir uma causalidade pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas (...). (KANT, 2001, p.408).

Com efeito, ideia transcendental de liberdade ``constitui o conceito da absoluta espontaneidade da acção (...)`` (KANT, 2001, p.408). E essa ideia cosmológica ou transcendental de liberdade constitui de fato, reconhece Kant, ``verdadeira pedra de escândalo para a filosofia``, pois a mesma encontra grandes dificuldades para aceitar tal causalidade incondicionada. Como foi visto de início, a razão, naquilo que se constitui na sua própria ``aporia``, segundo Hamm, vê-se forçada pela sua própria natureza a elevar-se a ideias que ultrapassam todos os limites possíveis da experiência. Ou seja, a razão as possui necessariamente, embora ela mesma não possa ligar tais ideias a nenhum conceito que lhes seja correspondente. Conforme Pinzani, em complemento ao que já foi colocado, a razão se serve das categorias do entendimento para criar tais ideias, porém os objetos correspondentes a essas ideias seriam inacessíveis à experiência, e por isso não poderíamos ter acesso ao conceito correspondente a elas, uma vez que segundo o autor o conceito de uma coisa é criado aplicando as categorias do entendimento ao material fornecido pela experiência sensível. Com

efeito, a liberdade é contrária à lei da causalidade natural, bem como ao encadeamento de estados sucessivos que verificamos na natureza. De fato, já na Prova correspondente à Antítese, é dito que o encadeamento dos fenômenos, sobre o qual não seja possível uma unidade da experiência e que não é possível encontrar mesmo em qualquer experiência, constitui, um “vazio ser de razão” (KANT, 2001, p.407). E é nisto precisamente que consiste a dificuldade em admitir uma tal causalidade por liberdade, mas é também na admissão dela que tem lugar todo o interesse moral. “A liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, *uma libertação da coação* mas é também uma libertação *do fio condutor* de todas as regras”. (KANT, 2001, p.407). A liberdade, enquanto uma ideia cosmológica, ou seja, enquanto causalidade capaz de dar início por si mesma a uma série de efeitos no mundo é denominada por Kant de cosmológica, conforme detém-se este a explicar nos *Prolegomena*, porque toda ideia cosmológica toma sempre o seu objeto no mundo sensível. No entanto, enquanto toma o seu objeto no mundo sensível, a ideia cosmológica ainda não é propriamente nenhuma ideia. Ela torna-se propriamente uma ideia, porque segundo expõe Kant nos *Prolegomena*, é característica das ideias cosmológicas, da qual participa a liberdade, que ela estenda a ligação da condição para o condicionado, ou seja, daquilo que é posto, para a sua condição, ou aquilo que lhe possibilitou. Sobre essa característica das ideias cosmológicas dos *Prolegomena*:

a ideia cosmológica estende a ligação do condicionado com a sua condição (...) a tal ponto que a experiência jamais se lhe pode equiparar e, em consequência, é sempre, em relação a este ponto, uma ideia cujo objecto nunca pode ser dado adequadamente numa experiência qualquer” (KANT, *Prolegomena*, 1988, A143).

Com relação à liberdade transcendental, em conclusão, ela é uma ideia cosmológica pois estende a ligação do condicionado à condição, e o seu objeto torna-se o incondicionado, que não pode ser dado em qualquer experiência possível. As ideias cosmológicas são, segundo Kant, ainda nos *Prolegomena* “indispensáveis ao sistema da razão pura”. A questão relativa à liberdade da vontade consiste simplesmente no problema de admitir uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de estados sucessivos, ou seja, de admitir uma faculdade dotada de liberdade transcendental. Apesar da dificuldade em admitir uma tal causalidade, por justamente não poder ter por pedra de toque a experiência, no entanto, argumenta Kant, não se faz necessário que encontremos uma resposta do como será possível uma faculdade que inicie por si mesma uma série de estados, uma vez que no caso da causalidade natural sejamos simplesmente obrigados a contentar-nos com o fato de que uma tal causalidade tem que ser

pressuposta, embora igualmente não possamos explicar a sua necessidade. Apenas verificamos pela experiência que há de fato uma tal conexão causal entre os eventos no mundo

A necessidade de um primeiro começo de uma série de fenômenos mostra-se e prova-se, segundo a Tese da terceira antinomia, na medida em que um tal primeiro começo torna-se indispensável para a compreensão de uma origem do mundo. Tendo isto estabelecido, é-nos lícito, da mesma maneira que admitimos um primeiro começo do mundo por meio de uma espontaneidade absoluta, que admitamos, da mesma maneira, que séries diversas possam ter um primeiro começo quanto à causalidade. ``(...) é-nos lícito também no curso do mundo fazer começar, espontaneamente, séries diversas quanto à causalidade e conferir às substâncias dessas séries uma faculdade de agir pela liberdade'' (KANT, 2001, p.410). Quanto à primeira afirmação tem-se:

Ora, em verdade, provamos esta necessidade de um primeiro começo de uma série de fenômenos pela liberdade, propriamente, só na medida em que era indispensável para a compreensão de uma origem do mundo. (KANT, 2001, p.410).

No que diz respeito ao primeiro começo de uma série, não se trata de um primeiro começo quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade. Para ilustrar isso vejamos o seguinte exemplo: quando me levanto de uma cadeira qualquer e sem a influência determinante de causas naturais, inicia-se uma nova série, embora as suas consequências devam estar submetidas às leis naturais de causalidade e embora a ação que teve um primeiro começo quanto à causalidade seja apenas a continuação de uma série precedente, a ação de levantar-se da cadeira pode ser considerada livre quanto à causalidade, pois não foi determinada por uma causa precedente. Sobre isto tem-se na *KrV*:

Com efeito, esta resolução e este acto não são a consequência de simples ações naturais, nem a mera continuação delas, porque as causas naturais determinantes cessam por completo com respeito a este acontecimento antes dessas ações; o acontecimento sucede certamente a essas ações naturais, mas não deriva delas e deverá portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, o começo absolutamente primeiro de uma série de fenômenos. (KANT, 2001, p.410).

De um ponto de vista histórico o que para Kant corrobora a necessidade da razão de fazer voz a um primeiro começo resultante da liberdade é o fato de todos os filósofos da Antiguidade, com exceção dos epicuristas, terem tido a necessidade de admitir um primeiro motor para explicar os acontecimentos do mundo. No entanto, é preciso considerar que a

liberdade transcendental é tratada na *Dialética* como uma simples possibilidade, cuja realidade objetiva não poderá ser provada por qualquer experiência a que se possa recorrer. Sobre esta afirmação lê-se na *KrV*: “Deverá observar-se que não pretendemos aqui expor a *realidade* da liberdade, como de uma das faculdades que contém a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível” (KANT, 2001, p.478). E ainda é possível lê-se: “(...) porquanto se não pode concluir da experiência algo que não deve ser pensado por leis da experiência” (KANT, 2001, p.478). Kant afirma ainda que sequer foi pretendido demonstrar a possibilidade da liberdade, sendo esta tratada como uma simples ideia transcendental, mediante a qual a razão pensa poder iniciar, absolutamente, uma série de efeitos no mundo sensível. O objetivo da *Dialética*, no que diz respeito à ideia transcendental de liberdade foi apenas de “ (...) saber se a liberdade entrava em conflito com a necessidade natural numa e mesma acção (...)” (KANT, 2001, p.478) e não de provar a sua existência.

3. A LIBERDADE PRÁTICA NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

A análise do conceito de liberdade prática na *KrV* levanta um conjunto de problemas de grande relevância para a filosofia moral kantiana como o problema relacionado à liberdade prática restringir-se a uma espontaneidade absoluta ou parcial, bem como a questão relacionada à liberdade transcendental ser o fundamento da liberdade prática no sentido de possibilitá-la, ou se a questão da liberdade transcendental restringe-se a uma mera possibilidade especulativa que não diz respeito à razão no seu uso prático².

Na *Dialética* Kant caracteriza de maneira geral os seguintes arbítrios: *arbitrium sensitivum*; *arbitrium brutum* e *arbitrium liberum*. O primeiro refere-se a um arbítrio sensivelmente afetado, do qual participa o homem. Esse mesmo arbítrio chama-se *brutum* quando a sensibilidade torna necessária a sua ação (arbítrio característico dos animais), ou seja, quando esta é patologicamente necessitada. O arbítrio humano é, sem dúvida, um arbítrio sensivelmente afetado, reconhece Kant, porém, a ação do homem não é tornada necessária pela influência da sensibilidade, sendo por isso o seu arbítrio caracterizado como sendo um *arbitrium liberum*, “porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis” (KANT, 2001, p.463). Tem-se então que na *Dialética* a liberdade prática está relacionada com o *arbitrium liberum* uma vez que ambos representam na *Dialética* a capacidade do agente de determinar-se independentemente de impulsos sensíveis. Vejamos trecho da *Dialética*: “A

liberdade no *sentido prático* é a independência do arbítrio frente à *coação* pelos impulsos da sensibilidade'' (KANT, 2001, p.463).

No *Cânon*, o *arbitrium liberum* citado e caracterizado na *Dialética* corresponde ao livre-arbítrio, ou seja, ambos se equivalem. Livre-arbítrio ou *arbitrium liberum* é caracterizado no *Cânon*, assim como na *Dialética* (no caso do *arbitrium liberum*), como sendo a capacidade do agente de agir apenas por motivos que podem ser ``representados pela razão'' e, portanto, independentemente de impulsos da sensibilidade, e tudo o que se encontra relacionado com um tal arbítrio chama-se prático. Nesse sentido, a liberdade prática tal qual é apresentada no *Cânon* está em acordo com o sentido da mesma apresentado na *Dialética*, pois ambas se referem à capacidade do agente de determinar-se independentemente de impulsos da sensibilidade, uma vez que é dotado de *arbitrium liberum*. Vejamos trecho do *Cânon* em que Kant reconhece a capacidade humana de ultrapassar as exigências dos sentidos e, dessa maneira, dotado de liberdade prática:

Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afecta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade de desejar (...). (KANT, 2001, p.637)

Afora essas semelhanças entre as definições de liberdade prática na *Dialética* e no *Cânon*, respectivamente, aquela parece carecer de uma unidade dentro do próprio *Cânon*. Isso pode ser explicado pelo fato de que a liberdade prática parece oscilar, por um lado, na primeira seção do *Cânon* entre um arbítrio relacionado apenas com a habilidade pragmática de escolher, dentro de um leque infinito de possibilidades, aquelas que melhor nos alcançariam os fins recomendados pelos sentidos e, por outro, com a capacidade humana de agirmos segundo princípios tomados segundo uma legislação universal, ou seja, por princípios morais. Isso pode ser explicado pelo seguinte: num primeiro momento Kant define prático como sendo ``tudo aquilo que é possível pela liberdade'' (KANT, 2001, p.636), não fazendo uma distinção entre a liberdade relacionada com a mera escolha tendo em vista fins empíricos e a liberdade relacionada com o agir segundo princípios morais. Dessa maneira, a liberdade prática parece poder referir-se num primeiro momento às condições empíricas do nosso livre arbítrio, ou seja, quando o nosso fim se dirige exclusivamente para o fim específico da felicidade. A razão, nesse sentido, teria o papel, ou antes, o fim de fornecer leis práticas cujo fim seria o de orientar o agente na consecução dos seus fins empíricos, embora não tenha qualquer garantia quanto a isto. Como observa Chagas (2012), no caso das leis

práticas que visam orientar o agente no sentido da busca por seus fins empíricos, deve-se entender por isto a felicidade. Dessa maneira, ou seja, no que diz respeito ao fim da felicidade, a razão teria uma função meramente instrumental ou técnica no sentido de que a mesma deve meramente descobrir relações de causa e efeito no intuito de buscar certos fins, no caso, fins empíricos. As leis pragmáticas tem como finalidade, analisa Chagas, a felicidade entendida como sendo o prazer ligado às inclinações e aos sentidos. Vejamos trecho do *Cânon* no caso em que a razão se dirige exclusivamente para fins empíricos: ``(...) se as condições de exercício do nosso livre arbítrio são empíricas a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efectuar a unidade de leis empíricas (...)´´. (KANT, 2001, p.636).

Num segundo momento a liberdade é referida à determinação do agir humano segundo princípios puros dados pela razão. Contrariamente às leis simplesmente práticas, as leis práticas puras são leis dadas *a priori* pela razão e que devem comandar de modo absoluto e imediato o nosso agir. São chamadas também de leis morais. As leis morais, contrariamente, constituem-se pela sua independência em relação à influência da sensibilidade, por conseguinte, consiste em princípios práticos puros porque são absolutamente ou incondicionalmente válidos para todo o ser racional. Tais leis morais ou objetivas que ordenam categoricamente o comportamento humano exprimem o que deve acontecer, em contraposição ao que geralmente acontece, e são referidas a um agente que possui a capacidade de determinar-se independentemente de impulsos da sensibilidade, pertencendo somente ``ao uso prático da razão pura (...)´´. (KANT, 2001, p.636). Veja-se trecho do *Cânon* em que Kant se refere às leis práticas puras, que são fornecidas pela razão no caso do fim ser moral: ``Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura´´ (KANT, 2001, p.636).

Sobre a distinção entre leis simplesmente práticas e leis práticas puras e sobre a razão ter o papel de as fornecer temos o trecho:

Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, leis objetivas da *liberdade* e que exprimem *o que deve acontecer*, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam *do que acontece*; (...) (KANT, 2001, p. 638)

Num sentido mais abrangente, ou seja, tomando em conta o problema relacionado à unidade do conceito de liberdade prática na *KrV*, tem-se o problema relacionado a uma

possível desvinculação da liberdade prática em relação à liberdade transcendental relativamente à *Dialética* e ao *Cânon*. Apesar da semelhança entre o tratamento dado à liberdade prática em ambos os textos, essas similitudes não parecem ser suficientes para podermos afirmar que há uma unidade no conceito de liberdade prática na primeira Crítica. Para compreendermos tal afirmação devemos antes investigar a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental na primeira *Crítica*. Com efeito, segundo Difante & Klein (2006) parecem haver duas diferenças no que se refere ao modo como se estabelece a relação entre os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática na primeira Crítica. A primeira diferença, ainda segundo os autores, consiste em que na *Dialética* Kant apresenta a liberdade prática como tendo o seu fundamento na liberdade transcendental, dessa maneira, sendo interdependentes entre si. Vejamos trecho da *KrV* que corrobora tal afirmação: “É sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma”. (KANT, 2001, p.463). E ainda continua mais na frente, afirmando que: “(...) a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática” (KANT, 2001, p.464).

Tem-se então que na *Dialética* Kant apresenta a liberdade transcendental como sendo o fundamento da liberdade prática, pois esta última pressupõe que, embora em verdade haja a influência da sensibilidade, esta não deve ser tão decisiva, o que se pressupõe o carecimento de uma faculdade transcendental por liberdade:

(...) a ponto de não haver no nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente dessas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado no tempo por leis empíricas e, por conseguinte, capaz de iniciar *completamente por si mesmo* uma série de acontecimentos. (KANT, 2001, p.464)

O primeiro elemento de dissociação entre a liberdade transcendental e a liberdade prática no *Cânon* parece residir no fato de que a liberdade em sentido transcendental é deixada de lado por não servir como um princípio de explicação dos fenômenos, ao contrário do que é afirmado da liberdade em sentido prático: “A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência” (KANT, 2001, p.637) restringindo a discussão ao sentido prático de liberdade. Veja-se trecho do *Cânon*:

É, em primeiro lugar, de observar que por ora me servirei do conceito de liberdade apenas no sentido prático e deixo aqui de lado, como coisa já tratada acima, o sentido transcendental, que não pode ser pressuposto empiricamente como um princípio de explicação dos fenômenos (...) (KANT, 2001, p.637).

O segundo elemento de dissociação, por sua vez, parece residir no fato de que a liberdade em sentido transcendental é vista como uma mera possibilidade epistêmica que não diz respeito à razão no seu uso prático, o que tornaria irrelevante a questão a respeito da liberdade transcendental como fundamento ou antes condição da liberdade em sentido prático. No *Cânon*, Kant apresenta a liberdade transcendental como sendo apenas uma questão simplesmente especulativa, que pode ser deixada de lado na medida em que para o propósito prático tem-se em vista apenas o “*o fazer ou deixar de fazer*”.

Contudo, saber se a própria razão, nos atos pelos quais prescreve leis, não é determinada, por sua vez, por outras influências e se aquilo que, em relação aos impulsos sensíveis se chama liberdade, não poderia ser, relativamente a causas eficientes mais elevadas e distantes, por sua vez, natureza, em nada nos diz respeito do ponto de vista prático (...) é, porém, uma questão simplesmente especulativa, que podemos deixar de lado, na medida em que para o nosso propósito só temos o fazer ou o deixar de fazer (KANT, 2001, p.638).

No entanto, para Beck (1960), Kant não dissocia completamente os conceitos de liberdade transcendental e de liberdade prática, no sentido de que esta última poderia ser aceita ainda que não houvesse uma liberdade em sentido transcendental. Para Beck, a justificativa centra-se no fato de que no *Cânon*, a questão relativa à liberdade transcendental não importa no campo prático e nem diz respeito a um *Cânone* da razão no seu uso prático. Uma tal interpretação parece encontrar respaldo no seguinte trecho da *KrV*: “A questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (KANT, 2001, p.638).

Isso, no entanto, não significa para Beck, que a questão especulativa acerca da liberdade transcendental não seja de interesse para um exame crítico da razão prática. Significa dizer apenas que é um problema estritamente teórico e não prático. Já para Allison (1990), as duas partes da *KrV* são compatíveis entre si, ou seja, o autor não acredita que haja uma contradição entre a *Dialética* e o *Cânon*. O ponto esquecido por Beck seria que a contradição entre a *Dialética* e o *Cânon* poderia ser evitada ainda que tomássemos a afirmação de que no *Cânon* a liberdade prática poderia permanecer mesmo sem a liberdade transcendental. Segundo essa interpretação, Kant não afirma uma dependência ontológica da liberdade prática com relação à liberdade transcendental e sim uma dependência conceitual, o que significaria dizer, segundo a interpretação de Allison, que Kant afirma que para sermos tomados a nós mesmos enquanto agentes racionais deveríamos apelar para a ideia de uma liberdade transcendental, o que não significaria dizer que só seremos livres em sentido prático

se formos em sentido transcendental. Com efeito, segundo Dutra (1995) a posição de Allison pode ser resumida da seguinte maneira: (1) Não é contraditório pensar a liberdade; (2) Não é possível demonstrá-la, só defendê-la; (3) A liberdade transcendental é conceitualmente necessária, a saber, um pressuposto para dar conta da noção de imputação; (4) Nós não sabemos se, ontologicamente, ela existe. Na análise de Difante & Klein, a noção de fundar-se pode ser entendida de duas maneiras possíveis, quais sejam, ou no sentido de uma conexão *ontológica* ou de uma conexão ``meramente'' *conceitual* entre liberdade transcendental e liberdade prática. No primeiro caso, segundo os autores, afirma-se que a vontade é livre em sentido prático se, e somente se, ela também é livre em sentido transcendental. Dessa forma, ao se negar a liberdade transcendental, nega-se também a liberdade prática. No segundo caso interpreta-se a liberdade transcendental como uma ideia que garante um espaço conceitual para pensarmos a espontaneidade e a imputabilidade. Isso porque, segundo os autores, neste segundo caso, não seria necessário que a liberdade prática fosse uma causalidade absolutamente livre, pois a liberdade transcendental seria vista, nesse sentido, meramente como uma ideia regulativa para a razão.

Consoante Almeida (1997), a liberdade transcendental é introduzida na *KrV* no quadro de uma questão cosmológica. Uma tal questão cosmológica diz respeito a como pode a razão pensar a totalidade absoluta, ou incondicionada, da série de condições causais para qualquer ocorrência dada e que se divide entre duas alternativas, quais sejam, (1) a de pensá-la como uma série finita cuja condição inicial não depende de nenhuma outra e é, portanto, o incondicionado da série; e (2) a de pensá-la como uma série infinita onde todas as condições estão subordinadas a outras condições e o incondicionado é a série infinita ela própria, já que nada existe fora dela de que ela dependa. No contexto de tal questão cosmológica a palavra liberdade no seu sentido transcendental designa a propriedade que teria uma causa de iniciar uma série de fenômenos, sem ser determinado a isso por nenhuma outra causa anterior, determinando-se por isso a si mesma. A palavra liberdade designa então a ideia de uma causalidade espontânea. Espontaneidade no sentido forte da palavra, pois pressupõe, segundo o autor, uma independência de causas externas e também internas. Como explica Almeida, o conceito kantiano de espontaneidade é um conceito mais forte do que o conceito cartesiano e espinozista, porque exclui não apenas a coação (a determinação por causas externas), mas também a determinação por causas internas. Porém, tal concepção de espontaneidade não implicaria a suposição de que a causalidade livre se exerça ao acaso e, dessa maneira, não implica o indeterminismo e a ausência de leis. A essa liberdade pela espontaneidade como já

deve ter ficado claro, Kant denomina a “liberdade transcendental”. Consoante Almeida, o que interessa para a questão moral não é o conceito cosmológico de liberdade, mas o conceito “psicológico” ou empírico da liberdade.

Ainda com Almeida, há uma forte semelhança entre as maneiras como Kant define liberdade transcendental e prática tanto na *Dialética* quanto no *Cânon*. A semelhança está em que tanto uma como a outra têm a sua definição negativa e positiva. A liberdade prática é definida negativamente pela independência do arbítrio humano, isto é, da independência do nosso poder de escolha relativamente aos impulsos sensíveis e positivamente como sendo a capacidade de autodeterminação. A liberdade transcendental, por sua vez, também teve as suas definições negativa e positiva. A liberdade transcendental foi definida negativamente pela independência de causas anteriores no tempo e, positivamente, pela espontaneidade, ou seja, pela capacidade de um certo tipo de causalidade (causalidade inteligível) de dar início por si mesma a uma série de efeitos no mundo. As definições de liberdade transcendental e prática são, portanto, segundo o autor, “claramente paralelas”. Isso significaria que o conceito de liberdade prática poderia ser considerado como uma especificação do conceito de liberdade transcendental, assimilando as escolhas que fazemos à espontaneidade de uma causalidade inteligível.

Almeida observa que no *Cânon* Kant retoma a mesma definição de liberdade prática que apresenta na *Dialética Transcendental*, sem que com isso tenha sido impedido de fazer afirmações que parecem dissociar os conceitos de liberdade prática e transcendental. No que diz respeito a esses dois aspectos, para Almeida, são dois os elementos que fazem essa dissociação entre liberdade transcendental e prática. Primeiro, a possível irrelevância da existência de uma liberdade transcendental como uma questão simplesmente especulativa que não diz respeito à razão no seu uso prático; segundo, a questão relacionada a conhecermos a liberdade prática pela experiência, podendo inclusive tudo aquilo que conhecemos por liberdade ser simplesmente natureza.

Segundo Almeida, Kant não pretende significar que a questão especulativa com respeito à liberdade transcendental poderia ficar em aberto, mas estaria apenas tornando implícito que poderíamos falar em liberdade prática ainda que não houvesse liberdade transcendental, neste sentido o autor segue a orientação interpretativa de Allison. A liberdade prática, ou a liberdade do arbítrio é, na *KrV*, segundo Almeida, senão o poder de agir com base em imperativos (que expressam o que devemos fazer), ou seja, de agir com base em princípios fornecidos pela razão, dessa maneira, independentemente de impulsos sensíveis

que possam determinar a vontade. Segundo essa perspectiva, a avaliação sobre aquilo que é “bom” ou “mau” repousa sobre a razão. No entanto, o arbítrio humano, por ser um *arbitrium sensitivum*, nem sempre faz aquilo que a razão representa como sendo bom, por isso o papel dos imperativos que indicam aquilo que o homem deve fazer e que faria se agisse em conformidade com a razão. A compreensão dos dois âmbitos que compreende o *arbitrium sensitivum*, nos permite, por sua vez, segundo Almeida, ter duas definições possíveis de liberdade prática segundo se tenha em conta a definição de *arbitrium sensitivum*.

O *arbitrium sensitivum* pode ser compreendido de dois modos possíveis. No primeiro sentido podemos pensá-lo como *podendo* ser afetado por algum móvel sensível e como *tendo* que ser afetado para efetuar uma determinada escolha, embora a influência da sensibilidade não seja, neste caso, suficiente. No primeiro caso aceitamos que podemos escolher algo sem que sejamos coagidos a isso por alguma determinação sensível, enquanto que no segundo caso, supomos que a escolha só pode ser feita se somos levados a isso por algo sensível, isto é, quando atribuímos a nossa ação a algo que desperta em nós um sentimento de prazer (desejo) ou de dor. A partir dessa dupla maneira de compreender o *arbitrium sensitivum* podemos derivar duas maneiras possíveis de entender a liberdade prática. Num primeiro sentido, podemos compreendê-la como não pressupondo qualquer determinação sensível como condição necessária da respectiva escolha. No segundo, fala-se em liberdade prática quando a sensibilidade é condição necessária, porém, não suficiente da escolha. E quando, segundo Almeida, os móveis sensíveis são condições necessárias e suficientes das nossas escolhas não há mais como falar-se em liberdade prática. A segunda opção oferece uma dificuldade que consiste em saber como pode o arbítrio ser necessitado por um impulso sensível e, ainda assim, ser independente dele. Uma solução para isso torna-se possível quando pensamos no papel dos imperativos (entendido como uma razão para nossas escolhas), ou seja, embora o arbítrio humano possa ser necessitado por impulsos sensíveis, sempre dependerá do seu arbítrio a qual dos imperativos irá constituir o motivo de sua escolha. Ainda que o segundo sentido de liberdade prática compreenda um certo tipo de espontaneidade que se refere à escolha dos imperativos que adotamos como regra para nossas ações, segundo Almeida, só o primeiro sentido de liberdade prática poderia ser assimilado ao conceito de liberdade transcendental, porque só ela pode constituir “a hipótese de uma total independência do arbítrio relativamente aos impulsos sensíveis” (ALMEIDA, 1997, p. 187). O segundo conceito de liberdade prática configura-se, para Almeida, como sendo irreduzível tanto ao conceito de liberdade transcendental quanto ao conceito de determinismo, ou seja, a

uma causalidade natural. Apesar de ambos os conceitos de liberdade compreenderem a capacidade de agir com base em imperativos, apenas o primeiro conceito de liberdade prática é apontado na *Dialética*, segundo Almeida, como estando identificado com a capacidade de agir com base em imperativos morais, porque agir com base nestes últimos requer, como condição necessária, a independência do arbítrio com respeito a todo e qualquer móvel sensível. A capacidade humana de agir com base em imperativos morais incondicionais é, segundo Almeida, exemplificada pela capacidade de condenarmos ações imorais, capacidade essa que estaria relacionada com a incondicionalidade exigida pelos imperativos morais, porque muito embora a ação tenha se desenrolado de uma dada maneira, reconhecemos que ela deveria ter ocorrido de outra forma. Segundo Almeida, Kant observa que temos a capacidade de censurar ações imorais, ainda que elas possam ser explicadas sob a perspectiva de uma série de fatores que não dependem do agente. Se possuímos a capacidade para censurar é porque consideramos a ato imoral como não necessariamente dependente de fatores externos ao agente e, por conseguinte, consideramo-lo (o agente), na ideia, como sendo dotado de uma faculdade transcendental de liberdade, ou seja, como sendo capaz, por si, de iniciar uma série de acontecimentos no mundo. No entanto, isto só se torna possível, segundo Almeida, “por causa de uma lei da razão, que nos permite considerar o comportamento do homem como podendo e devendo ser determinado pela razão apenas, sem o concurso de quaisquer móveis sensíveis e mesmo em oposição a eles” (ALMEIDA, 1997, p. 189). Uma tal lei de razão é, segundo Almeida, a lei moral, que se apresenta a nós como um imperativo incondicional e é o que autoriza que atribuamos a liberdade prática no primeiro sentido já exposto, e que é assimilável ao conceito de liberdade transcendental. Dessa maneira, tem-se que o agir com base em imperativos morais exige que atribuamos ao sujeito a liberdade no sentido transcendental para que possamos pensar esse sujeito como sendo capaz de agir com base em imperativos morais. Esta posição, no entanto, como observa Almeida, guarda um problema insolúvel, que reside no fato de que o próprio agir com base em imperativos morais acaba por ter por fundamento algo que não pode ter a sua realidade objetiva provada por qualquer argumento que tenha por “pedra de toque” a empiria. De fato, sobre o aspecto simplesmente especulativo da liberdade em sentido transcendental, Chagas, observa que um dos resultados da solução oferecida por Kant à terceira antinomia é justamente o de que a liberdade transcendental só pode ocupar uma função reguladora para o pensamento, o que significa que podemos tratá-la apenas como uma hipótese, ou como uma ideia simplesmente problemática. Neste caso, as ações humanas seriam tomadas na

perspectiva do “como se” fossem produzidas por uma causalidade livre. Com efeito, é possível verificar ainda na *Dialética* uma clara sinalização de Kant para o caráter simplesmente especulativo da liberdade transcendental: “Deverá observar-se que não pretendemos aqui expor a *realidade* da liberdade, como de uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível” (KANT, 2001, p.478). No mesmo trecho mais à frente Kant observa que uma tal pretensão quanto a demonstrar uma possível *realidade* da liberdade sequer seria uma “consideração transcendental”, uma vez que esta trata apenas de conceitos. Uma tal demonstração da *realidade* da liberdade sequer seria eficiente, argumenta Kant, “porquanto se não pode concluir da experiência algo que não deve ser pensado por leis da experiência” (KANT, 2001, p.478). Desse modo tem-se que, na *Dialética*, a liberdade transcendental é tratada apenas como uma ideia por meio da qual a razão pensa poder iniciar absolutamente uma série de estados no tempo, tendo-se em conta que sequer trata-se de provar a sua possibilidade. Devido a esse aspecto simplesmente especulativo da liberdade transcendental, Almeida observa que é possível compreender porque Kant tenta fugir a esse problema no *Cânon da razão pura*. Com efeito, Almeida observa que no *Cânon* Kant não trata mais do problema relacionado com a liberdade transcendental, ligando o poder de escolha com base em imperativos morais num conceito de liberdade prática que permite pensar nossas ações como *podendo* ser afetadas por estímulos sensíveis, embora não necessariamente. No entanto, a dificuldade persiste, pois para Almeida Kant ainda precisa enfrentar o problema relacionado com a necessidade de conciliar seu conceito de liberdade prática (o segundo conceito) com a ideia de agir sob o governo de imperativos morais incondicionais. O imperativo moral, como já visto, é mostrado no texto de Almeida, como sendo simplesmente a lei moral. Tem-se que esta conciliação é apresentada como um problema uma vez que já no *Cânon* Kant reconhece que de fato há leis morais puras que determinam *a priori* a nossa vontade e, por isso, independentemente dos impulsos da sensibilidade. De fato, como expõe Almeida, a explicação do fundamento do dever moral enquanto um imperativo categórico, ou como uma obrigação incondicional é “uma questão central, senão *a* questão da filosofia moral kantiana” (ALMEIDA, 1997, p.175). Veja-se trecho da *KrV* em que Kant reconhece a existência de leis morais puras que determinam *a priori* o nosso comportamento:

Admito que há, realmente, leis morais puras que determinam completamente *a priori* o fazer e o não fazer (sem ter em conta os móveis empíricos, isto é, a felicidade), ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam *de uma maneira absoluta* (não meramente hipotética com o pressuposto

de outros fins empíricos) e, portanto são, a todos os títulos, absolutas (KANT, 2001, p.640).

Como observa Almeida, o problema torna-se, diante da teoria moral que se desenrola no *Cânon* o de “como integrar a noção de um imperativo incondicional no conceito de livre arbítrio, onde os móveis sensíveis são apresentados como condições necessárias, ainda que não suficientes, das escolhas feitas?” (ALMEIDA, 1997, p. 191). Conforme foi visto com relação ao segundo conceito de liberdade prática apresentado pelo mesmo autor, conformando este segundo sentido ao comando de um imperativo incondicional tem-se, dessa maneira, que o imperativo incondicional moral só poderá ter como móvel um objeto sensível, o que demonstra-se “nos próprios termos” como sendo uma contradição, segundo Almeida, uma vez que o imperativo incondicional pressupõe uma incondicionalidade do arbítrio, ou seja, por incondicionalidade do arbítrio pressupõe-se que não somos levados a executar uma determinada ação por quaisquer móveis sensíveis. A solução deste problema encontra-se, segundo Almeida, numa distinção operada por Kant entre os imperativos como *princípios de avaliação* e as máximas como *princípios de execução*. A primeira é a lei, ou o seu imperativo incondicional (lei moral), e a segunda as *máximas* entendidas como princípios subjetivos do nosso agir, tornando-se possível, nesta distinção, “querer sob uma condição aquilo que, no entanto, devo incondicionalmente querer” (ALMEIDA, 1997, p. 191).

Ou seja, para Almeida não há contradição, uma vez que segundo esta solução, o imperativo continua a ordenar incondicionalmente, sendo este um princípio do *dever*, e o segundo, um princípio do *querer*. O princípio do *dever* é, segundo a análise de Almeida, retomado na máxima, como um princípio do *querer*, e esta avaliação ocorre segundo *ideias*, ou seja, segundo a lei moral, que é ela própria uma ideia. As máximas, enquanto princípios de execução, só podem propriamente ser *princípios de execução*, se tais máximas possuem como condição um móvel sensível, que segundo Almeida, identifica-se como sendo “a esperança de uma felicidade proporcionada à moralidade, isto é, que possa merecer como prêmio da virtude” (ALMEIDA, 1997, p. 192). Com efeito, no segundo capítulo do *Cânon*, intitulado: *Do Ideal do Sumo Bem Como Fundamento Determinante do Fim Último da Razão Pura* Kant deixa de maneira muito clara que mesmo o agir moral, ou seja, o agir com base em imperativos morais que se supõem incondicionais necessita ser posto em ação por uma causa eficiente, ou seja, uma causa que a faça ser prática, pois a lei moral é uma simples ideia (KANT, 2001, p.644). É necessário, ainda segundo Kant, neste segundo capítulo do *Cânon* que toda a nossa vida seja subordinada a máximas morais, ou seja, que todo o nosso princípio

de agir seja avaliado segundo uma ideia, que é a ideia referente à lei moral, mas isto se torna impossível, consoante Kant, se não unirmos à lei moral uma causa eficiente. Esta causa eficiente que deve ser unida à lei moral corresponde pois, às ideias de Deus e de uma vida futura (a qual não temos acesso mas que desejamos). Sem elas, ``as magníficas ideias da moralidade`` são objeto de ``aplausos`` e ``admiração``, mas não podem ser mola propulsora da ação. Às ideias da moralidade Kant liga ainda o conceito de dignidade e de indignidade que ele irá voltar na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. A dignidade está relacionada com o merecimento de ser feliz (o que se pressupõem o merecer ser feliz numa vida futura esperada e merecida). E o mérito de ser feliz está ligado, por sua vez, com a boa conduta moral, ou seja, com o agir segundo princípios morais, sendo o agir em acordo com princípios morais, para Kant, ele mesmo a causa geral da felicidade. Esta avaliação da ação segundo imperativos morais incondicionais como necessitando de um móvel sensível para que se torne eficiente, é compatível, portanto, com o segundo sentido de liberdade prática segundo a análise de Almeida, e tem-se, dessa maneira, segundo Almeida a solução oferecida por Kant para o problema relacionado com a fundamentação do agir moral tendo-se em conta o segundo sentido de liberdade prática, onde os móveis sensíveis deverão ser encarados como condição necessária ainda que não suficiente de nossas escolhas. Contudo, é preciso ter em conta que a distinção operada entre *princípios de avaliação* e *princípios de execução* operada no *Cânon* ainda não é suficiente para resolver o problema relacionado com a fundamentação do agir moral, uma vez que ``uma teoria moral baseada na dissociação do imperativo moral e do princípio da obediência a esse imperativo enfrenta uma dificuldade insuperável`` (ALMEIDA, 1997, p. 192). Sobre a explicação quanto a isto Almeida coloca: ``Com efeito, ainda que um móvel sensível pudesse assegurar uma conformidade constante e sem exceções à lei moral (...) ele não pode por princípio assegurar aquilo que é exigido no imperativo, a saber, precisamente a obediência incondicional`` (ALMEIDA, 1995, p. 192). Dessa maneira, tem-se que o segundo conceito de liberdade prática a que, segundo Almeida, Kant recorre para poder explicar a possibilidade de escolhas feitas com base em imperativos morais não é suficiente para dar conta do problema relacionado à fundamentação do agir com base em imperativos morais, uma vez que ``é contraditório supor que a observância do imperativo possa consistir na mera conformidade condicional à lei moral`` (ALMEIDA, 1995, p. 192). Isso porque, segundo coloca Almeida, esta solução pode servir para dar um fundamento para a conformidade externa à lei moral, não um fundamento para a moralidade ela própria. No entanto, para os fins deste trabalho, que consistiu apenas em expor os dois sentidos possíveis

de liberdade na *KrV*, não entrarei neste íterim com respeito propriamente à fundamentação do agir moral com base em imperativos morais.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve por objetivo o de investigar o conceito de liberdade na *Crítica da Razão Pura*. Foi visto que a liberdade na citada obra pode ser dividida em basicamente dois sentidos, quais sejam, entre a liberdade em sentido transcendental e a liberdade prática. A liberdade transcendental é tratada basicamente em dois lugares na *Crítica da Razão Pura*, quais sejam, na *Dialética transcendental* e no *Cânon*. A liberdade transcendental é tratada principalmente na *Dialética* e a liberdade prática no *Cânon*, muito embora ela seja definida também na *Dialética*. Procurei mostrar aqui que a liberdade transcendental pode ser entendida enquanto uma “espontaneidade absoluta das causas”, ou seja, como uma causalidade capaz de iniciar por si mesma, portanto, sem que tenha dependido de uma causa anterior no tempo, uma série de efeitos no mundo que só então se desenrolam segundo uma conexão natural causal. A liberdade transcendental, no entanto, é encarada como sendo uma simples ideia da razão sem qualquer realidade objetiva, por meio da qual apenas podemos nos pensar como livres. Foi visto também que, segundo Almeida, a liberdade transcendental possui uma definição negativa e positiva. A definição positiva consiste na independência da causalidade por liberdade de iniciar uma série de eventos no mundo de forma espontânea, ou seja, por si mesma. A liberdade enquanto sendo uma simples ideia da razão sem realidade objetiva gera, por conseguinte, basicamente dois problemas que se referem, respectivamente: (1) ao fundamento da liberdade prática e, por conseguinte, e (2) à própria fundamentação do agir moral com base em imperativos morais incondicionais. Tais problemas se devem ao seguinte: na *Dialética* a liberdade prática é apresentada como tendo o seu fundamento na liberdade transcendental, de modo a que a liberdade prática só se torna possível em conexão com a liberdade transcendental. Obviamente que isso representa um problema uma vez que a liberdade transcendental é, na *Dialética*, uma mera ideia. Por conseguinte, temos com isso o problema relacionado com a fundamentação do agir com base em imperativos morais, uma vez que estes exigem uma total independência do arbítrio frente à coação pelos impulsos da sensibilidade, o que poderia pressupor uma faculdade de agir por liberdade. No entanto, apesar da liberdade prática ser apresentada na *Dialética* como tendo o seu fundamento na liberdade transcendental, já no *Cânon* essa vinculação, aparentemente, deixa de existir. Isso porque a liberdade transcendental é (supostamente) apresentada no *Cânon* como sendo uma

questão irrelevante no que diz respeito ao campo prático. No entanto, apesar desta suposta incompatibilidade entre as duas partes da *KrV*, para Beck, por exemplo, não se trata de desvincular os dois conceitos de liberdade na *KrV*, uma vez que para o autor, Kant quer apenas significar, no *Cânon*, que a liberdade é uma mera ideia que não tem relevância para o campo prático, e que “não diz respeito a um cânone da razão pura”. Foi mostrado também que para Allison, se o entendi bem, o descompasso entre a *Dialética* e o *Cânon* permaneceria ainda que a liberdade transcendental não existisse. Segundo tal interpretação, Kant não teria afirmado uma dependência ontológica da liberdade prática em relação à liberdade transcendental, mas sim uma dependência conceitual, o que tornaria possível falarmos em liberdade prática ainda que não houvesse a liberdade em sentido transcendental, não havendo, em consequência, uma relação de dependência entre a liberdade prática e a liberdade transcendental. Por outro lado, segundo a interpretação de Almeida, a liberdade prática, tal como é exposta no *Cânon*, pelo menos em um de seus sentidos, possui uma ligação direta com a liberdade em sentido transcendental tal qual é exposta na *Dialética* uma vez que a liberdade prática pode ser compreendida sob dois sentidos, conforme se tenha em conta o sentido de *arbitrium sensitivum*, quais sejam, como não havendo determinação pela sensibilidade num primeiro sentido, enquanto que no segundo sentido os móveis sensíveis são entendidos como *tendo* que afetar o nosso arbítrio, sendo, neste caso, uma condição necessária, ainda que não suficiente de nossas escolhas. Com efeito, se na *Dialética* o agente moral teria que se pensar, necessariamente, enquanto dotado de liberdade prática e, portanto, capaz de determinar-se independentemente de impulsos sensíveis, como sendo dotado necessariamente de liberdade em sentido transcendental, no *Cânon* o agir moral é posto sob a condição de um móvel sensível, em um de seus sentidos. Consoante o sentido que pode ser assimilado à liberdade em sentido transcendental, se o agir moral é pensado sob a condição da mesma, persiste ainda um problema, que se relaciona com o fato de que o agir com base em imperativos morais acaba por ter por base algo cuja realidade objetiva não pode ser comprovada por qualquer experiência possível. No entanto, o segundo sentido também apresenta problemas, uma vez que ao colocar-se um móvel sensível como sendo a condição do agir moral representa uma “contradição nos próprios termos”, uma vez que o agir com base em imperativos morais supõe incondicionalidade. Segundo a análise de Almeida, a solução encontrada por Kant para dar solução a este problema, consistiria em fazer uma distinção entre imperativos enquanto *princípios de avaliação* e *princípios de execução*. O primeiro seria feito mediante ideias, ou seja, mediante leis morais, os segundos seriam

tornados eficientes, necessariamente, mediante móveis sensíveis, que seriam propriamente as ideias de Deus e de uma vida futura esperada.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, G. A. Liberdade e Moralidade Segundo Kant. *Analytica*, v. 2, n.1, 1997, pp. 175-202.
- ALLISON, H. E. Kant's theory of freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BECK, L. W. A commentary on Kant's Critique of Practical Reason. 2º ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- CHAGAS, F. C. O Cânone da Razão Pura. In: KLEIN, J. T. (Org.). Comentários às obras de Kant. Crítica da Razão Pura. Florianópolis: *Néfipto*, 2012.
- DIFANTE, E. M. S.; KLEIN, J. T. O Conceito de Liberdade na Crítica da Razão Pura. *Filosofazer*. Passo Fundo, n° 29, jul./dez. 2006, p. 127-136
- HAMM, C. V. Os Prefácios (KRV A E B). In: KLEIN, J. T. Comentários às obras de Kant. Crítica da Razão Pura. Florianópolis: *Néfipto*, 2012.
- KANT, I. Crítica da Razão Pura. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Paulo Quintela. Coleção: Os Pensadores, 2º ed. Abril Cultural, São Paulo, 1994.
- KANT, I. Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1998.
- NAHRA, C. M. L. Uma introdução à filosofia moral de Kant. Natal, EDUFURN, 2008.

¹ Passarei a usar no texto as seguintes abreviaturas com relação aos textos de Kant de Kant: *KrV* para indicar a *Crítica da Razão Pura* e *Prolegomena* para indicar a obra: Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência.

² Cf. DIFANTE & KLEIN, 2006, p. 127.